



MARÍA Y LA TRINIDAD

FERNANDO OCÁRIZ

Las tres Encíclicas trinitarias de Juan Pablo II contienen numerosas referencias a Santa María y a su presencia en la vida de Cristo y de la Iglesia¹. No obstante, como es evidente, esas Encíclicas, con sus textos directamente marianos, no pretenden ofrecer una exposición detallada de la doctrina católica sobre la Virgen Santísima: a esta finalidad se dirige, en cambio, la posterior Encíclica *Redemptoris Mater* que, en cierto modo, constituye un complemento de las Encíclicas trinitarias, y a la cual, como es lógico, también se hará amplia referencia en estas páginas.

1. *El misterio de la Madre*

a. *Madre de nuestra confianza*

El último número de la Encíclica *Redemptor hominis* lleva por título: «La Madre de nuestra confianza». En él, Juan Pablo II contempla a María como Madre de la Iglesia; como la Madre de Dios que Dios mismo ha entregado como Madre a los hombres; como Aquella que como ninguna otra criatura ha sido introducida por Dios en el misterio de la Redención y, en consecuencia, como Aquella que mejor sabe introducir a los hombres en la dimensión divina y humana de ese misterio. Un misterio, el de la Redención, que «se ha formado, podemos decirlo, bajo el corazón de la Virgen de Nazaret, cuando pronunció su 'fiat'. Desde aquel momento este

1. Cfr. RH, nn. 1, 8, 9, 18, 22; DM, nn. 5, 9, 12, 15; DV, nn. 16, 18, 25, 30, 49, 50, 51, 63, 66.

corazón virginal y materno al mismo tiempo, bajo la acción particular del Espíritu Santo, sigue siempre la obra de su Hijo y va hacia todos aquellos que Cristo ha abrazado y abraza continuamente en su amor inextinguible. Y por ello, este corazón debe ser también maternalmente inagotable. La característica de este amor materno que la Madre de Dios infunde en el misterio de la Redención y en la vida de la Iglesia, encuentra su expresión en su singular proximidad al hombre y a todas sus vicisitudes. En esto consiste el misterio de la Madre»².

Este misterio es el de «la Madre de nuestra confianza», precisamente porque «el eterno amor del Padre, manifestado en la historia de la humanidad mediante el Hijo que el Padre dió 'para que quien cree en él no muera, sino que tenga la vida eterna' (Jn 3, 16), ese amor se acerca a cada uno de nosotros por medio de esta Madre y adquiere de tal modo signos más comprensibles y accesibles a cada hombre»³.

La raíz más honda de este misterio materno es esencialmente trinitaria: «María es Madre de la Iglesia, porque en virtud de la inflexible elección del mismo Padre Eterno y bajo la acción particular del Espíritu de Amor, ella ha dado la vida humana al Hijo de Dios, 'por el cual y en el cual son todas las cosas' (Hebr 2, 10), y del cual todo el Pueblo de Dios recibe la gracia y la dignidad de la elección»⁴.

b. *Madre de la misericordia*

La Encíclica *Dives in misericordia* contempla la maternidad divina de María como el definitivo cumplimiento de las promesas divinas, como fruto de la misericordia en cuanto fidelidad de Dios a su amor hacia la humanidad; una misericordia que es ensalzada y proclamada por María en el *Magnificat*⁵. Una misericordia divi-

2. RH, 22.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*.

5. Cfr. DM, 5 nota (60) y 9.

na que la Virgen de Nazaret ha experimentado como ninguna otra criatura y, al mismo tiempo, en cuya revelación Ella misma ha participado, en modo también único, por su unión al sacrificio del Hijo. En otros términos, «nadie como la Madre del Crucificado ha experimentado el misterio de la cruz, el impresionante encuentro de la trascendente justicia divina con el amor: aquél 'beso' dado por la misericordia a la justicia (cfr. *Sal* 85, 11). Nadie como Ella, María, ha acogido en el corazón aquel misterio: aquella dimensión verdaderamente divina de la redención, que se realizó en el Calvario mediante la muerte del Hijo, junto al sacrificio de su corazón de madre, junto a su definitivo 'fiat'»⁶.

En virtud de esta participación y experiencia de María en el misterio de la misericordia divina, revelado sobre todo en la Cruz de su Hijo, Ella es verdaderamente *Madre de la misericordia*, ya que «ha sido llamada en modo especial a acercar a los hombres aquel amor, que El, Cristo, había venido a revelar»⁷. Este amor misericordioso no cesa de revelarse, en María y por medio de María, en la historia de la Iglesia y de la humanidad: «éste es uno de los grandes y vivificantes misterios del cristianismo, tan estrechamente conexo con el misterio de la encarnación»⁸. El *misterio de la Madre de la misericordia* es, a la vez e inseparablemente, el misterio de la maternidad divina de María y el misterio de su maternidad espiritual respecto a todos los hombres. Ella, «con su caridad materna cuida de los hermanos de su Hijo aún peregrinos entre peligros y angustias, hasta que sean conducidos a la bienaventurada patria»⁹. De ahí que esta maternidad de la Virgen Santísima sea modelo de la maternidad de la Iglesia¹⁰.

También en este contexto resulta claro que la raíz del misterio de María es trinitaria, pues misterio de raíz trinitaria es el amor paterno de Dios manifestado en la encarnación del Hijo y en la adopción filial de los hombres en Cristo.

6. *Ibidem*, 9.

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*.

9. *Lumen gentium*, n. 62, cit. en DM, 9.

10. Cfr. DM, 15.

c. Madre por obra del Espíritu Santo

En *Dominum et vivificantem*, Juan Pablo II contempla especialmente a Santa María en su relación singular con cada una de las tres Personas divinas. Ante todo, en Ella se hace hombre el Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo: «Los dos evangelistas, a quienes debemos la narración del nacimiento y de la infancia de Jesús de Nazaret, se pronuncian del mismo modo sobre esta cuestión. (...) 'El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios' (Lc 1, 35). (...) 'María estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo' (Mt 1, 18). Por esto, la Iglesia desde el principio profesa el misterio de la encarnación, misterio-clave de la fe, refiriéndose al Espíritu Santo. Dice el *Símbolo Apostólico*: 'que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo; nació de Santa María Virgen'. Y no se diferencia del *Símbolo nicenoconstantinopolitano* cuando afirma: 'Y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen, y se hizo hombre'»¹¹.

«El Espíritu Santo —se afirma poco más adelante—, que cubrió con su sombra el cuerpo virginal de María, dando comienzo en ella a la maternidad divina, al mismo tiempo hizo que su corazón fuera perfectamente obediente a aquella autocomunicación de Dios que superaba todo concepto y toda facultad humana (...) María entró en la historia de la salvación del mundo mediante la obediencia de la fe»¹².

Esta maternidad virginal de Santa María, que Ella aceptó en la obediencia de la fe, es un misterio «cuya fuente se encuentra en el eterno Padre», pues la Encarnación es «la misión del Hijo»¹³. Y de la maternidad divina de la Virgen Santísima deriva su maternidad espiritual por la que Ella coopera también con el Espíritu Santo en la generación sobrenatural de los hijos del Padre en Cris-

11. DV, 49.

12. *Ibidem*, 51.

13. *Ibidem*, 63.

to¹⁴. Por eso, como en Pentecostés, «la Iglesia persevera en oración con María. Esta unión de la Iglesia orante con la Madre de Cristo forma parte del misterio de la Iglesia desde el principio»¹⁵.

Esta primera aproximación a nuestro tema, muestra que, en las Encíclicas trinitarias de Juan Pablo II, la relación entre la Virgen Santísima y la Trinidad divina es contemplada en una clave eminentemente bíblica, que manifiesta con especial claridad que el misterio de María es *el misterio de la Madre*: Madre del Hijo de Dios, Madre de la Iglesia y cada cristiano: y que estas dos facetas de la maternidad de María tienen «raíz trinitaria».

d. *Hija, Madre y Esposa de Dios*

La teología y la piedad mariana de los cristianos han sabido ver siempre en María relaciones distintas a las Personas divinas. Quizá la terminología más común ha sido: *Hija de Dios Padre, Madre de Dios Hijo, Esposa de Dios Espíritu Santo*. Sin embargo, es evidente que estas tres expresiones se encuentran en niveles distintos, pues la primera —Hija de Dios Padre— no se deriva directamente de la Encarnación sino de la gracia de la adopción, común a todos los elevados al orden sobrenatural, mientras que las otras dos hacen directa referencia a la Encarnación. Por otra parte, no es con igual propiedad como *se profesa* que María es Madre de Dios Hijo que como *se dice* que es Esposa de Dios Espíritu Santo. Ella ha dado a la segunda Persona de la Trinidad todo lo que una mujer da a su hijo (y, por eso, es propia y verdaderamente Madre del Verbo encarnado), mientras que la Virgen no ha recibido del Espíritu Santo lo que una mujer recibe de su esposo en la generación del hijo: Cristo, en efecto, bajo ningún sentido puede llamarse hijo del Espíritu Santo¹⁶. Sin embargo, el título de «Esposa del Espíritu San-

14. Cfr. *ibidem*, 66.

15. *Ibidem*.

16. «Procul dubio quippe non sic de illo (de Spiritu Sancto) ut de patre, sic autem de illa (de Maria) ut de matre natus est» (S. AGUSTÍN, *De fide, spe, caritate*, 38, 12; PL 40, 251-252).

to», que se hizo relativamente frecuente a partir del siglo XIII y que ha sido después empleado también por los Romanos Pontífices¹⁷, tiene un preciso fundamento, como veremos más adelante¹⁸.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que el misterio de la maternidad divina de María no consiste sólo ni principalmente en que una virgen sea madre, pues una concepción virginal, aunque milagrosa, habría producido un simple hombre si la naturaleza humana engendrada no hubiese sido asumida por la Persona divina¹⁹. El misterio consiste esencialmente en que una mujer sea Madre de Dios; es decir, *el misterio de la Madre es el mismo misterio del Hijo Unigénito del Padre hecho hombre en Ella y de Ella*. Ante la profundidad de esta realidad sobrenatural, la teología y la piedad cristiana han procurado «completar» de algún modo aquellas expresiones con otras aparentemente incompatibles: Esposa del Padre, Hija del Hijo, Esposa del Hijo, Templo del Espíritu Santo, etc.²⁰.

Sin embargo, para intentar hacer un poco más penetrante nuestra contemplación teológica de este altísimo misterio, más que analizar los términos hija, madre, hermana, esposa, templo, etc. en su posible aplicación a María respecto a las Personas divinas, parece oportuno ir más a la raíz.

2. Hija del Padre y Madre del Hijo por el Espíritu Santo

a. La Encarnación del Verbo y la gracia sobrenatural

«El misterio de la encarnación se realizó ‘por obra del Espíritu Santo’. Lo ‘realizó’ aquel Espíritu que —consustancial al Padre

17. Cfr., por ejemplo, JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater*, n. 26.

18. Sobre el origen y la historia posterior del título «Esposa del Espíritu Santo», cfr., por ejemplo, C. DILLENSCHNEIDER, *Maria nell'economia della creazione rinnovata*, Roma 1958, pp. 316-320.

19. Cfr. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris 1985, p. 469.

20. Cfr., por ejemplo, B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, París 1939, pp. 59-61. G. M. ROSCHINI, *La Madre de Dios, según la fe y la teología*, Madrid 1962, vol. I, pp. 360-367.

y al Hijo— es, en el misterio absoluto del Dios Uno y Trino, la Persona-amor, el don increado, fuente eterna de toda dádiva que proviene de Dios en el orden de la creación, el principio directo y, en cierto modo, el sujeto de la autocomunicación de Dios en el orden de la gracia. *El misterio de la encarnación de Dios constituye el culmen de esta dádiva y de esta autocomunicación divina.* (...) A 'la plenitud de los tiempos' corresponde, en efecto, una especial plenitud de la comunicación de Dios Uno y Trino en el Espíritu Santo. (...) Cuando María en el momento de la anunciación pronuncia su 'fiat': 'Hágase en mí según tu palabra' (Lc 1, 38), concibe de modo virginal *un hombre*, el Hijo del hombre, *que es el Hijo de Dios*. Mediante este 'humanarse' del Verbo-Hijo, la autocomunicación de Dios alcanza su plenitud definitiva en la historia de la creación y de la salvación»²¹.

Con estas palabras, Juan Pablo II reafirma, entre otras cosas, una verdad teológica de gran importancia: que la Encarnación es la cumbre —ciertamente única y trascendente— de la elevación sobrenatural de la humanidad. Ya Santo Tomás de Aquino escribió que «aquello que es por sí, es medida y regla de aquellos que son por otro y por participación. Por tanto, la predestinación de Cristo, que fue predestinado a ser Hijo de Dios por naturaleza, es medida y regla de nuestra vida y de nuestra predestinación, pues hemos sido predestinados a la filiación adoptiva, que es una cierta participación e imagen de la filiación natural»²².

La correspondiente analogía entre el misterio de Cristo y el misterio de la elevación sobrenatural, de la gracia de la adopción, no es sólo —por decir así— «cuantitativa», porque la encarnación es la máxima autocomunicación de Dios a la humanidad, sino también «cualitativa», ya que la deificación de la criatura por la gracia comporta constitutivamente una cierta identificación con la Persona del Hijo de Dios. En efecto, como recuerda Juan Pablo II, «en el lenguaje de la Biblia 'gracia' significa un don especial que, según el Nuevo Testamento, tiene la propia fuente en la vida trinitaria de Dios mismo, de Dios que es amor (cfr. 1 Jn 4, 8). Fruto de esta

21. DV, 50.

22. *In Epist. ad Romanos*, c. I, lec. 3.

amor es *la elección*, de la que habla la Carta a los Efesios. Por parte de Dios esta elección es la eterna voluntad de salvar al hombre a través de la participación de su misma vida en Cristo (cfr. 2 Pt 1, 4): es la salvación en la participación de la vida sobrenatural. (...) De este modo tiene lugar, es decir, se hace realidad aquella bendición del hombre 'con toda clase de bendiciones espirituales', aquel 'ser sus hijos adoptivos... en Cristo' o sea, en aquel que es eternamente el 'Amado' del Padre»²³. O, con otras palabras del mismo Romano Pontífice, «el acto redentor ha insertado en Cristo la persona humana, haciéndola partícipe de la misma filiación divina del Verbo: somos hijos *en* el Hijo Unigénito del Padre»²⁴.

Scheeben explicaba que «esta clase de generación (de los hijos de Dios por la gracia) y la relación con Dios que en ella se funda, son evidentemente sobrenaturales y misteriosas en grado sumo, y sólo pueden realizarse siendo introducida la criatura, mediante una adopción maravillosa, llena de gracia, en el seno de Dios, junto al Hijo unigénito»²⁵; es decir, «solamente en su Hijo unigénito puede (Dios) abrazar con amor paterno a las criaturas»²⁶. De ahí que «con toda realidad, y no solamente por analogía o según la semejanza —son también palabras de Scheeben—, llamamos Padre nuestro al Padre del Verbo, y lo es en realidad no por una simple relación analógica, sino por aquella misma por la cual es el Padre de Cristo. Lo es de un modo similar a la manera como por una misma relación es Padre del Hombre-Dios en su humanidad, y Padre del Verbo eterno. (...) En cierto sentido formamos con él (con Cristo) y en él *un mismo* Hijo del Padre»²⁷.

En cuanto que el Verbo es la misma naturaleza divina, la identificación con El se realiza mediante la gracia, que es una participación de la naturaleza divina; y en cuanto que el Verbo es el Hijo (relación *ad Patrem*), esa identificación se cumple mediante la

23. *Redemptoris Mater*, n. 8. Cfr. RH, 18.

24. JUAN PABLO II, *Discurso*, 31-VIII-1983, n. 1, en «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» VI, 2 (1983) p. 322.

25. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona, 1957, p. 148 (se cita por esta edición, con ligeros retoques para mejorar la traducción).

26. *Ibidem*, p. 154.

27. *Ibidem*, pp. 406-407.

filiación divina adoptiva, que también Santo Tomás afirmaba ser una participación de la filiación del Verbo²⁸.

Además, es necesario considerar la «raíz pneumatológica» de esta identificación (por participación) con el Hijo de Dios. Para esto, escuchemos de nuevo a Scheeben, en un texto particularmente significativo de su intento de síntesis entre la patrística (sobre todo, se inspira en San Cirilo de Alejandría) y la escolástica (especialmente, Santo Tomás): «Según los Padres, al movimiento de salida de las divinas Personas (se refiere a las «misiones») le corresponde otro de retorno, ya que el Espíritu Santo mediante su ingreso, permanencia y operación en nuestra alma, nos conduce a la unión con el Hijo y mediante el Hijo nos lleva al Padre. Mediante la misión, la comunicación del Espíritu Santo, somos hechos partícipes de la divina naturaleza, llegamos así a la comunicación con el Hijo de Dios, el cual renace en nosotros, y de esta manera entramos en relación con su Padre, que entonces se hace también Padre nuestro»²⁹.

Podemos pues expresar el misterio de lo sobrenatural, en cuanto adopción filial, mediante la fórmula «hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo». Como escribe Juan Pablo II, la dinámica de la vida sobrenatural es participación en «el misterio íntimo de Dios, en aquellas 'profundidades de Dios' que se resumen en la síntesis: *al Padre*, en el Hijo, por medio del Espíritu Santo»³⁰.

El Dios Uno y Trino es para nosotros un misterio insondable, no sólo en su Ser infinito, sino también en su obrar en el mundo, en la Iglesia y en cada hombre. Es absolutamente necesario afirmar que la Trinidad divina, en su obrar «fuera de Sí» (*ad extra*), como causa de infinita eficiencia, «es inseparable»³¹: todo el obrar

28. «Deus autem ab aeterno praedestinavit quos debet adducere in gloriam. Et isti sunt omnes illi, qui sunt participes filiationis Filii eius» (*In Epist. ad Hebraeos*, c. II, lec. 3; cfr. también, entre otros, el texto citado antes *In Epist. ad Romanos*, c. I, lec. 3).

29. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, o.c., pp. 193-194. Sobre la doctrina de San Cirilo, a la que remite explícitamente Scheeben inmediatamente después de este pasaje, cfr. L. JANSSENS, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 15 (1938) 233-278.

30. DV, 32.

31. Cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, 4, 7; II, V, 9; PL 42, 824 y 850.

ad extra de Dios es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo³². Esta infinita eficiencia divina se manifiesta especialmente admirable cuando no «termina» en la «producción» de un efecto «exterior a Dios», sino en la «introducción» de un espíritu creado en la Vida trinitaria. Esta introducción, de una realidad en sí misma no divina en la Vida de la Trinidad, ha sido realizada de modo único y supremo en la asunción de la Humanidad de Cristo en la Persona del Hijo de Dios, y se realiza también de maneras diversas en la vida de la Iglesia y en la santificación de los hombres. En este orden de realidades, sobrenaturales en sentido estricto, toda la Trinidad «introduce» al hombre en su Vida íntima, uniéndolo al Amor infinito —al Espíritu Santo—, que es el primero y fundamental Don, por el cual el hombre llega a ser en el Hijo, hijo del Padre. Con palabras ya citadas de Juan Pablo II, el Espíritu Santo es «el principio directo y, en cierto modo, el sujeto de la autocomunicación de Dios en el orden de la gracia»³³. Este admirable misterio, considerado desde otra perspectiva, es el de las misiones invisibles de las Personas divinas, que ciertamente no pueden reducirse ni expresarse en clave de simples apropiaciones³⁴.

b. *La «gratia plena»: hija del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*

A la luz de este «realismo trinitario», adquiere un sentido especialmente profundo la afirmación de la Santísima Virgen María como *Hija del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo*. Y esto en ple-

32. Cfr. Conc. XI de Toledo, (DS 535); Conc. Lateranense IV, (DS 801); LEÓN XIII, Enc. *Divinum illud munus*, 9-V-1897, (DS 3326).

33. DV, 50.

34. Para un desarrollo teológico más extenso y detallado de estos temas, cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Pamplona 1972; *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, en «Scripta Theologica» 6 (1974) 363-390; *La elevación sobrenatural como recreación en Cristo*, en «Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale», Roma 1981, vol. IV, pp. 281-292; *Partecipazione dell'essere e soprannaturale*, en VV.AA., «Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro», Perugia, 1984, pp. 141-153; *Il Mistero della grazia in Scheeben*, en «Divinitas» 32 (1988) (en prensa).

nitud, pues ya antes de la Encarnación Ella era la *Kecharitoméne* (Lc 1, 28), la *gratificada*, según la versión latina del Codex Palatinus (e) de la tradición africana; la *gratia plena*, según la Vulgata. No es necesario detenernos aquí en considerar las diversas interpretaciones, antiguas y recientes, de la palabra *kecharitoméne*³⁵. En cualquier caso, aunque la sola exégesis no conduzca a la idea de «plenitud» de gracia santificante, sino más bien a afirmar que María es llamada por el Ángel «transformada por la gracia» como preparación a la divina maternidad virginal³⁶, es indudable que existen sólidos motivos, también cristológicos y eclesiológicos, para afirmar en María una peculiar «plenitud de gracia». Como afirma el Concilio Vaticano II, María es «Madre de Dios Hijo y, por tanto, la hija predilecta del Padre y el sagrario del Espíritu Santo: con un don de gracia tan eximia, antecede con mucho a todas las criaturas celestiales y terrenas»³⁷.

En el misterio de la «plenitud de gracia» de María, podemos considerar una doble dimensión: su contenido sobrenatural y la plenitud de ese contenido. Ya hemos tratado en general de la primera de estas dimensiones, que podemos ahora resumir, y aplicarla a la Virgen, diciendo que la plenitud de gracia de María, es decir la plenitud de su ser Hija del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo, se nos manifiesta como su ser de tal modo «introducida» por la Trinidad en su Vida íntima, que su unión con el Amor divino subsistente, con el Espíritu Santo, confiere a su alma una identificación tan plena con el Hijo, que, *en el Hijo*, es hija del Padre con toda la plenitud posible a una persona creada. En palabras de Juan Pablo II, «María está unida a Cristo de un modo totalmente especial y excepcional, e igualmente *es amada en este 'Amado' eternamente*,

35. Sobre la variada interpretación patristica, cfr. las referencias señaladas por Juan Pablo II, en la nota (21) de la encíclica *Redemptoris Mater*. Para un estudio filológico y teológico, cfr. los recientes e importantes artículos de I. DE LA POTTERIE, *Kecharitoméne en Lc 1, 28. Etude philologique* en «Biblica» 68 (1987) 357-382, y *Kecharitoméne en Lc 1, 28. Etude exégétique et théologique*, en «Biblica» 68 (1987) 480-508.

36. Cfr. I. DE LA POTTERIE, o.c., especialmente pp. 382, 506-507.

37. CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 53. Sobre la plenitud de gracia de María, cfr. también Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, 8-XII-1854 (DS 2800-2801); LEÓN XIII, Enc. *Magnae Dei Matris*, 8-IX-1892 (AL 12, p. 224); Pío XI, Enc. *Lux veritatis*, 25-XII-1931 (AAS 23 (1931) p. 521); JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater*, nn. 8-11.

en este Hijo consubstancial al Padre, en el que se concentra toda 'la gloria de la gracia'³⁸: es la *hija predilecta del Padre*.

De la segunda de esas dimensiones del misterio de la «gratia plena» —la plenitud—, se han señalado tradicionalmente sobre todo tres aspectos: en primer lugar, la total ausencia de pecado y la perfección de todas las virtudes en el alma de María; en segundo lugar, lo que Santo Tomás llama la *refluentia* o *redundantia* de la gracia del alma sobre el cuerpo de la Virgen³⁹; y, en tercer lugar, como consecuencia de lo anterior, la plenitud de gracia en María comporta que Ella es, en cierto modo, fuente de gracia para los hombres (en unión subordinada, por participación, de Cristo)⁴⁰.

Que la gracia, en sí misma, sea una realidad participada (por tanto «parcial») —participación de la divinidad—, no impide que pueda y deba hablarse de plenitud: «la característica de la gracia de María está en el encuentro de participación y plenitud, donde uno de los términos *parece* excluir el otro, pero en este contexto en realidad lo completa (...). La fundamentación de la participación absolutamente especial e incomparable de la divinidad, que es la gracia propia de Cristo y de su Madre, respeta ciertamente el canon metafísico tanto de la diferencia y distinción metafísica como el de la dependencia real de lo creado al Creador, que son los pilares de la estructura de la participación»⁴¹.

c. «Continuidad ontológica» entre plenitud de gracia y *materi-
nidad divina*

Hay, en el designio divino, una peculiar relación entre la plenitud de gracia de María y la Encarnación del Verbo en la plenitud

38. *Redemptoris Mater*, n. 8.

39. «Secundo plena fuit gratia quantum ad redundantiam animae ad carnem vel corpus. (...) anima Beatae Virginis ita fuit plena quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet Filium Dei» (*Expositio salutationis angelicae*).

40. «Beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiae; et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret» (*Summa Theologiae*, III, q. 27, a. 5 ad 1).

41. C. FABRO, *La partecipazione di Maria alla grazia di Cristo secondo S. Tommaso*, en «*Ephemerides Mariologicae*» 24 (1974) 395-396.

de los tiempos. «Esta plenitud (de los tiempos) —escribe Juan Pablo II— (...) señala el momento en el que el Espíritu Santo, que ya había infundido la plenitud de gracia en María de Nazaret, plasmó en su seno virginal la naturaleza humana de Cristo»⁴². La elección de la Virgen de Nazaret «al sumo cometido y dignidad de Madre del Hijo de Dios, a nivel ontológico, se refiere a la realidad misma de la unión de las dos naturalezas en la Persona del Verbo (*unión hipostática*). Este hecho fundamental de ser la Madre del Hijo de Dios supone, desde el principio, una apertura total a la persona de Cristo, a toda su obra y misión»⁴³. Es decir, según el libérrimo designio de Dios, la encarnación del Verbo y, por tanto, la maternidad divina de la Santísima Virgen supone esa total apertura de María a Cristo «desde el principio», desde antes de la encarnación; apertura que es la disposición de la persona correspondiente a la plenitud de la gracia de la adopción filial en el Hijo por el Espíritu Santo⁴⁴.

En esta línea de reflexión teológica, Santo Tomás llegó a escribir que *ab anima eius* (de María) *gratia redundavit in carnem; nam per Spiritus Sancti gratiam, non solum mens Virginis fuit Deo per amorem perfecte unitam, sed eius uterus a Spiritu Sancto est supernaturaliter impraegnatus*⁴⁵. En realidad, como espíritu y materia constituyen en el hombre una unidad substancial, también en nosotros —con palabras de Mons. Escrivá de Balaguer—, «la divinización redundaba en todo el hombre como un anticipo de la resurrección futura»⁴⁶. Entonces, ¿en qué puede consistir la peculiaridad de esa «redundancia» de la gracia sobre el cuerpo, en el caso de María? ¿Queda un «espacio metafísico» para concebir una plena redundancia de la gracia sobre la carne, que sea consecuencia exclusiva de la plenitud de gracia y esté dirigida, como afirma Santo Tomás, a la maternidad divina?

Esa plena redundancia no parece que pueda ser más que la total santificación o deificación de la carne en su misma materialidad,

42. *Redemptoris Mater*, n. 1.

43. *Ibidem*, n. 39.

44. Cfr. *ibidem*.

45. *In Evang. Ioan.*, c. I, lec X.

46. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 103.

más difícil aún de entender para nosotros que la deificación del espíritu, pero que no es imposible. Es más, esa plena deificación de la carne es el estado escatológico de la materia humana, ya realizado en Cristo glorioso y en la misma Virgen tras su Asunción a la Gloria, como primicias del estado definitivo del mundo, cuando tras la plena recapitulación (*anakefalaiósis*) de todas las cosas en Cristo (cfr. Ef 1, 10), «Dios lo sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28)⁴⁷. Además, una «deificación escatológica anticipada de la carne» tuvo ciertamente lugar en Cristo, pues su carne —según Santo Tomás— era una carne deificada no sólo en el sentido de pertenecer a una Persona divina, sino también en cuanto en sí misma participaba de los dones de la divinidad del modo más abundante, es decir en plenitud⁴⁸.

Desde luego, esta posible deificación escatológica anticipada no se extendió en María —como tampoco en Cristo antes de la resurrección— a manifestaciones preternaturales de glorificación sensible: se encontraba en un estado de *kénosis*, análogo al de la Humanidad de su Hijo.

Si se acepta esta hipótesis, inspirada en Santo Tomás, de una «deificación escatológica anticipada del cuerpo de María», como parte integrante de la plenitud de su gracia, y la consideramos a la luz del «contenido trinitario» de esa deificación, habría que concluir que la plenitud de gracia de María, ya antes de la Anunciación, era real plenitud *también* porque aquella misteriosa «introducción» en la Trinidad por la que la unión con el Amor infinito, que es el Espíritu Santo, produce la identificación con el Hijo de modo que, en el Hijo, se es hijo del Padre, afectaba *plenamente* a la materialidad misma de su carne.

47. Sobre el significado de la *anakefalaiósis* en Ef 1, 10, cfr. J. M. CASCIARO, *Estudios sobre cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, pp. 308-334. Sobre la deificación escatológica de la materia, cfr. JUAN PABLO II, *Alocución*, 9-XII-1981, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» IV (1981) 880-883. Cfr. también F. OCÁRIZ, *La resurrección de Jesucristo*, en «Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre», Pamplona 1982, pp. 756-761.

48. «Caro (Christi) dicitur deificata, non quia sit facta ipsa Divinitas, sed quia facta est Dei caro, et etiam quia abundantius dona Divinitatis participat...» (*In III Sent.*, d. 5, q. 1, a 2 ad 6). El contexto se refiere explícitamente a la carne de Cristo antes de la muerte y resurrección gloriosa.

Desde este punto de vista, la posterior Asunción, por la que «la Madre de Dios es ya el cumplimiento escatológico de la Iglesia»⁴⁹, no sólo era «moralmente conveniente» a quien nunca conoció el pecado, sino que también estaba en una especial «continuidad ontológica» con la plenitud de gracia.

Análogamente, esta plenitud de gracia se nos manifiesta no sólo como moralmente conveniente a la dignidad de quien había sido predestinada para ser Madre de Dios, sino también como en «continuidad ontológica» —que no es lo mismo que necesidad ontológica con la maternidad divina. Es decir, si no sólo el alma de María sino también su carne estaba plenamente «introducida» por participación en la Vida divina de la Trinidad, de modo que «por el Espíritu Santo» se hacía hija del Padre *en el Hijo*, también la materia de su carne estaba «ontológicamente» dispuesta a concebir un hombre que fuese el Hijo de Dios.

Sin pretender atribuir al Papa estas reflexiones, no cabe duda de que a su luz adquirirían particular profundidad y realismo estas palabras suyas, ya citadas: «el Espíritu Santo, que ya había infundido la plenitud de gracia en María de Nazaret, plasmó en su seno virginal la naturaleza humana de Cristo»⁵⁰. No deja de ser notable, por lo demás, que *en ningún momento* Juan Pablo II diga este tipo de afirmaciones hayan de entenderse como simples «apropiaciones».

En fin, esta hipótesis, que amplía las dimensiones del misterio de la Madre, llevaría a afirmar que Dios quiso que la carne de Cristo, que había de ser «introducida» de modo máximo en la vida de la Trinidad, mediante su asunción por el Verbo en unidad personal, fuese concebida de una mujer cuya misma carne estuviese ya plenamente «introducida», por participación, en esa vida divina. Con otros términos, el misterio de la *kecharitoméne*, de la *gratia plena*, es parte integrante del misterio de la Madre en cuanto tal: en una carne ya en su misma materialidad plenamente «introducida» en la vida íntima de Dios, la omnipotencia de la Trinidad formó una naturaleza humana «plasmada» —ungida en plenitud— por

49. *Redemptoris Mater*, n. 6. Cfr. *Lumen gentium*, n. 65.

50. *Redemptoris Mater*, n. 1.

el Espíritu Santo. También desde esta perspectiva se puede y se debe decir con San Gregorio Magno que, en Jesucristo, «fue una misma cosa ser concebido del Espíritu Santo y de la carne de la Virgen y ser ungido por el Espíritu Santo»⁵¹.

Si la encarnación, en cuanto acción divina *ad extra*, es sin duda común a las tres Personas divinas, es igualmente indudable que en su término es intratrinitaria: es encarnación sólo del Hijo; y no parece que haya nada que impida pensar que en ese término existe también «algo» propio del Espíritu Santo —y no sólo la simple «apropiación» de la acción divina *ad extra*—, en el sentido de las anteriores reflexiones, y que permiten dar a María el título de *Esposa del Espíritu Santo*, no en el sentido en que una mujer es esposa de un varón, pero tampoco dando a ese título el significado de una simple «apropiación» derivada de apropiarse al Espíritu Santo lo que la encarnación tuvo de acción divina *ad extra*.

d. *La Madre asociada a la «kénosis» del Hijo*

Ante la grandeza de la Hija, Madre y Esposa de Dios, conviene insistir —con admiración— en que esta Aurora del Sol de Justicia fue asociada a la *kénosis* de su Hijo. En palabras de Mons. Escrivá de Balaguer, «si Dios ha querido ensalzar a su Madre, es igualmente cierto que durante su vida terrena no fueron ahorrados a María ni la experiencia del dolor, ni el cansancio del trabajo, ni el claroscuro de la fe»⁵². Un «claroscuro» que, especialmente al pie de la Cruz de Cristo, podemos considerar, con Juan Pablo II, como «la más profunda 'kénosis' de la fe en la historia de la humanidad»⁵³, mediante la cual María estuvo «unida perfectamente a

51. S. GREGORIO MAGNO, Epist. *Quia caritatis* (DS 479).

52. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 172.

53. *Redemptoris Mater*, n. 18. San Basilio Magno llega a afirmar incluso que la fe de María sufrió en el Calvario el asalto de la duda (cfr. S. BASILIO, *Epistula* 260, 9; PG 32, 965): esta opinión, aun cuando no sea muy común, no es necesariamente rechazable, ya que —por la naturaleza misma de la fe— la tentación de la duda es posible sin la más leve culpa y es compatible con los más altos grados de fe.

Cristo en *su* despojamiento»⁵⁴. Esta *kénosis* de la fe se nos manifiesta especialmente en que, «cuando la misión de Cristo parece consumarse en el fracaso más absoluto, y los discípulos dejan solo al Maestro, Nuestra Señora avanza con paso decidido en la peregrinación de la fe y cree, contra toda esperanza, que se cumplirá cuanto Dios le ha dicho acerca de su Hijo»⁵⁵.

Y al pie de la Cruz, en palabras del Cardenal Ratzinger, «María es otra vez madre, en el dolor de la compasión comienza la nueva maternidad, se verifica la palabra: 'Ensancha el espacio de tu tienda..., porque te extenderás a derecha e izquierda, y tu descendencia entrará en posesión de las naciones' (Is 54, 2 s). La maternidad de María permanece así hasta el fin del mundo: María no es un modelo abstracto de la madre Iglesia, como tampoco la Iglesia es una abstracción. La Iglesia es persona en María y quiere llegar a ser persona en nosotros, que hemos sido confiados por el Señor al amor materno de María»⁵⁶. Pasemos, pues, a considerar esta «nueva maternidad», que es parte integrante del *misterio de la Madre*.

3. *La mediación materna*

a. *Maternidad espiritual y mediación*

María «es verdaderamente Madre de los miembros (de Cristo)..., porque cooperó con el amor a que nacieran en la Iglesia los fieles»⁵⁷. Ella es «nuestra Madre en el orden de la gracia»⁵⁸; «con su amor maternal cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía

54. *Redemptoris Mater*, n. 18.

55. A. DEL PORTILLO, *Carta Pastoral*, 31-V-1987, n. 19, en «Romana» III (1987) 74.

56. J. RATZINGER, *Homilía*, en el Seminario Internacional de la Prelatura Opus Dei, 14-IV-87, en «Romana» III (1987) pp. 116-117.

57. S. AGUSTÍN, *De S. Virginitate*, 6 (PL 40, 399), cit. en *Lumen gentium*, n. 53.

58. *Lumen gentium*, n. 61.

peregrinan y se debaten entre peligros y angustias, hasta que sean llevados a la bienaventurada patria. Por eso, la Santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora»⁵⁹.

La maternidad espiritual de María es un aspecto de su *mediación* de gracia: en cierto modo, el «primero» respecto a cada uno de los fieles; éstos, en efecto, «nacen de María» porque Ella es mediadora de la primera gracia de la generación sobrenatural. Y toda su posterior mediación, respecto a las demás gracias, es una «mediación materna». «Efectivamente —escribe el Romano Pontífice—, la mediación de María *está íntimamente unida a su maternidad* y posee un carácter específicamente materno que la distingue del de las demás criaturas que, de un modo diverso y siempre subordinado, participan de la única mediación de Cristo, siendo también la suya una mediación participada»⁶⁰.

Entre los numerosos aspectos de la maternidad espiritual y de la mediación de Santa María, que Juan Pablo II contempla en las Encíclicas trinitarias y en la Encíclica *Redemptoris Mater*, hay dos que, en cierto modo, están en la raíz de todos los demás: la *participación* de la Madre en la única mediación entre Dios y los hombres, que es la de su Hijo, y la relación de esta mediación participada con la plenitud de gracia de María.

«En la expresión ‘feliz la que ha creído’ —escribe el Papa— podemos encontrar *como una clave* que nos abre a la realidad íntima de María, a la que el ángel ha saludado como ‘llena de gracia’. Si como ‘llena de gracia’ ha estado presente eternamente en el misterio de Cristo, por la fe se convertía en partícipe en toda la extensión de su itinerario terreno: ‘avanzó en la peregrinación de la fe’ y al mismo tiempo, de modo discreto pero directo y eficaz, hacía presente a los hombres *el misterio de Cristo*. Y sigue haciéndolo todavía. Y por el misterio de Cristo está presente entre los hombres. Así, mediante el misterio del Hijo, se aclara también el misterio de la Madre»⁶¹.

59. *Ibidem*, n. 62. Cfr. DM, 9.

60. *Redemptoris Mater*, n. 38.

61. *Ibidem*, n. 19.

La presencia —participación— de María en el misterio de Cristo, en sí mismo y en cuanto salvación del mundo, está pues en íntima relación con la plenitud de gracia, en la que radicaba aquella fe mediante la cual la Madre fue partícipe en toda la extensión de la vida terrena del Hijo. Esta participación de María en el «itinerario terreno» de Cristo culmina en la cumbre de ese itinerario: en la cima del Gólgota, donde la Madre se asocia especialmente, por la fe y el amor, al Sacrificio redentor del Hijo, mediante el «sacrificio de su corazón de madre»⁶². Y María «sigue ahora haciendo presente a los hombres el misterio de Cristo», porque permanece asociada al Hijo en la Gloria, y, en este cumplimiento escatológico, coopera con amor materno a la generación y crecimiento espiritual de los hermanos y hermanas de su Hijo Jesucristo⁶³.

Como explica Juan Pablo II detalladamente, en María, «esta maternidad en el orden de la gracia ha surgido de su misma maternidad divina»⁶⁴; pero no sólo en cuanto Ella ha concebido la carne que asumió el Verbo en unidad personal, sino también en cuanto que esta maternidad divina ha sido, por designio de Dios, realizada en la «llena de gracia»⁶⁵, cuyo amor materno «maduró definitivamente junto a la Cruz, por medio de su participación en el amor redentor del Hijo»⁶⁶. Y como la maternidad divina y la plenitud de gracia son *por el Espíritu Santo*, también el Espíritu Santo «mantiene continuamente su solicitud (de María) por los hermanos de su Hijo»⁶⁷.

Para profundizar algo más en la naturaleza y en el contenido de la mediación materna, parece, pues, oportuno considerar más de cerca su carácter participado y su relación con la plenitud de gracia.

62. DM, 9; cfr. DV, 16; *Redemptoris Mater*, nn. 19, 23, 24.

63. Cfr. *Redemptoris Mater*, n. 6.

64. *Ibidem*, n. 22.

65. Cfr. *ibidem*, n. 39.

66. *Ibidem*, n. 23.

67. *Ibidem*, n. 38.

b. *Mediación participada «en Cristo»*

Especialmente en la Encíclica *Redemptoris Mater*, recogiendo y explicando la correspondiente enseñanza del Concilio Vaticano II, el Papa insiste en el carácter «subordinado» y «participado» de la mediación de María respecto a la de Cristo⁶⁸.

Los conceptos de participación y de subordinación no se equivalen completamente: no toda subordinación supone una participación, como es evidente. En cambio, toda participación implica subordinación del participante respecto a la totalidad de la que participa (cuando se trata de participación trascendental, no predica mental; es decir, cuando lo que es participado existe y permanece en plenitud fuera de los participantes). De ahí que, para profundizar en la mediación de María, más que analizar directamente su «subordinación» a la de Cristo, sea conveniente considerarla en su carácter de «participación».

Ciertamente, hay un aspecto muy importante de la mediación de Santa María que se explica suficientemente, desde el punto de vista formal, con la noción de subordinación: la *intercesión* de María ante su Hijo en favor de los hombres. A este aspecto se aplica adecuadamente la famosa expresión de San Bernardo, según la cual María es mediadora *ad Mediatorem*⁶⁹. No nos detenemos en este punto, que no presenta particular dificultad de comprensión⁷⁰.

Recordemos, en cambio, que no pocos autores (Lépicier, Hugon, Lavaud, Garrigou-Lagrange, Roschini, Sauras, etc.), consideran que esta mediación materna de la Virgen Santísima no se limita a la intercesión, sino que se extiende también a la donación misma de la vida sobrenatural, de la gracia, a los hombres. Esta posición ha sido explicada principalmente con el concepto de causalidad eficiente instrumental: María, en la donación de la gracia, sería instrumento de Cristo, de modo análogo a como la Humanidad de Jesús

68. Cfr. *Lumen gentium*, n. 62; *Redemptoris Mater*, nn. 38 y 40.

69. S. BERNARDO, *In Dominica infra oct. Assumptionis Sermo*, 2; cit. *Redemptoris Mater*, nota (96).

70. Sobre la mediación como *intercesión materna*, cfr. *Redemptoris Mater*, nn. 21, 40.

es instrumento de la divinidad⁷¹. Otros muchos autores han rechazado esta interpretación (Lennerz, Merkelbach, Heris, Terrien, Bitremieux, De la Taille, etc.), sobre todo por considerar que una causalidad instrumental de María en la donación efectiva de la gracia —a diferencia de la causalidad instrumental de los sacramentos— oscurecería el carácter inmediato y único de la mediación de Cristo entre Dios y los hombres: sería una mediación entre Dios y María y, sólo a través de Ella, entre Dios y los hombres. De hecho, actualmente es muy común limitar la mediación mariana a la intercesión⁷².

Sin embargo, no parece necesario adoptar la «clave» de la causalidad instrumental —que, ciertamente, presenta dificultades—, para afirmar que la mediación de María no se reduce a la sola intercesión, sino que se refiere también de algún modo a la efectiva donación de la gracia.

Como ya se ha señalado antes, para profundizar en este aspecto del *misterio de la Madre*, conviene tener en cuenta el concepto de participación. Además del uso frecuente de este término, para expresar la relación de la mediación de María con la mediación de Cristo, Juan Pablo II escribe que la mediación de María «es *mediación en Cristo*»⁷³. De modo análogo a como nuestro ser hijos del Padre en Cristo, por la participación de la filiación del Verbo, no sólo no disminuye sino que tampoco multiplica la filiación divina —Cristo sigue siendo el Unigénito del Padre, aunque sea Primogénito entre muchos hermanos—, la mediación de María no disminuye *ni multiplica* la única mediación entre los hombres y Dios, que es la de Jesucristo. Se trata, pues, de aquella participación significada en la lengua griega, tanto clásica como neotestamentaria, con el término *koinonía*: comunión por participación, o participación en cuanto comunión espiritual de muchos en algo que permanece único e indiviso⁷⁴. Esto, en realidad, se aplica también a las demás

71. Cfr., por ejemplo, G. M. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, o.c., vol. I, pp. 647-650.

72. Cfr., por ejemplo, J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, o.c., pp. 553-555.

73. *Redemptoris Mater*, n. 38.

74. Cfr., por ejemplo, S. MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto bíblico de Koinonía*, en «XIII Semana Bíblica Española (1952)», Madrid 1953, p. 223.

mediaciones subordinadas, pues todas son participadas de la de Cristo: son *en Cristo* o, con otras palabras, *son mediaciones en la mediación de Cristo*.

Pero afirmar que una de esas mediaciones participadas —la de María— es mediación incluso en la donación efectiva de la gracia, supone afirmar, como su raíz, que María participa *de algún modo* en la capitalidad de Cristo respecto de la gracia. Esto nos remite directamente a la plenitud de gracia de la Virgen Santísima.

c. Mediación «en Cristo» y plenitud de gracia

Conviene no perder de vista en ningún momento que la gracia no es un «objeto» que pueda pasar de mano en mano, sino un *modo de ser* sobrenatural, una deificación o deiformidad, producido por Dios en lo más íntimo del espíritu creado, y que es inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, por las que el espíritu creado *fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris*⁷⁵. Como ya se ha recordado antes, a propósito del «contenido trinitario» de la elevación sobrenatural, entre estas dos misiones, que son inseparables, suele considerarse un orden inverso al de las correspondientes procesiones eternas. Es decir, el término de la acción divina *ad extra* —común, por tanto, a las tres Personas— es la «introducción» de la criatura en la vida divina, que aquellas misiones comportan; y esa introducción «comienza» (no en sentido temporal) por la unión con la Persona del Espíritu Santo; unión que «plasma» en el espíritu finito la identificación (semejanza participada y unión) al Hijo, por la que *en* el Hijo se es hijo del Padre⁷⁶. Es decir, con palabras de Juan Pablo II, «él mismo (el Espíritu Santo), como amor, es el eterno don increado. En él se encuentra la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas»⁷⁷.

75. *Summa Theologiae*, I, q. 38, a. 1 c. Cfr. también M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, o.c., p. 190.

76. Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, pp. 193-194; E. HUGON, *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, Paris 1921, pp. 245-246; J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris 1968, p. 551.

77. DV, 34. Sobre la gracia de la adopción filial y la misión del Espíritu Santo, cfr. *ibidem*, n. 52.

A la vista de estas reflexiones, surge inmediata la pregunta: ¿cómo es posible una mediación humana —la de María— en la donación de la vida sobrenatural, no sólo por intercesión sino también por efectiva «distribución» de la gracia, si ésta «comienza» con la misión del Espíritu Santo? Una vez más, el misterio de la Virgen Santísima queda iluminado por el misterio de Cristo. Es indudable que Jesucristo es, en su Humanidad, mediador de esa vida sobrenatural para los hombres, no sólo por vía de mérito y de intercesión sino también por vía de eficiencia, en cuanto es el «instrumento de la divinidad»: el *órganon tes theiôtetos*, según la famosa expresión de San Juan Damasceno⁷⁸. Por esto, Cristo puede y debe llamarse fuente o principio de la gracia⁷⁹, lo cual implica —entre otras cosas— que Dios ha querido que, en la actual economía, el Espíritu Santo sea «enviado» a los hombres desde el Padre por el Hijo a través de su Humanidad, plena y definitivamente glorificada y elevada *ad dexteram Patris*⁸⁰, con la cual Santa María, tras su Asunción a la Gloria, está unida en una *koinonía* (comunidad-participación) de la máxima intimidad e intensidad compatible con la distinción personal: es la plenitud de gracia en su definitivo estado escatológico.

No parece, pues, infundado afirmar un significado más profundo —y más misterioso— que el de una simple «apropiación», a expresiones tradicionales como aquella de San Andrés de Creta, según el cual María es «la madre de quien proviene sobre todos el Espíritu»⁸¹. Es precisamente la noción de participación-*koinonía* la que permite entrever el misterio de la participación de María en la capitalidad de Cristo y, por eso, su participación en la mediación de la Humanidad de Cristo en la efectiva donación de la gracia, sin que esto comporte en absoluto una duplicidad de fuentes o cabezas, que sería evidentemente rechazable tanto por motivos dogmáticos como por la dialéctica de la participación metafísica de estructura trascendental.

78. *De fide orthodoxa*, III, c. 19 (PG 94, 1080).

79. «Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter» (*Summa Theologiae*, III, q. 27, a. 5).

80. Cfr. F. OCÁRIZ, *La Resurrección de Jesucristo*, o.c. en nota 47, pp. 766-770.

81. *Omélie mariane*, Roma 1987, Omélie II, p. 57.

Desde esta perspectiva, las afirmaciones que nos presentan a María como el «cuello» o el «acueducto», por el que nos llega la gracia de la Cabeza o de la Fuente, aun conservando su valor metafórico, resultan insuficientes. Más bien habría que decir que recibimos la gracia de Dios por Cristo y María, porque, en un sentido mucho más real y profundo —y, por eso, también más misterioso— a como San Lucas lo dice de los primeros cristianos entre sí (cfr. Act 4, 32), María es *cor unum et anima una* con Cristo. De ahí que, en la Madre, el cristiano encuentre «todo el amor de Cristo» y, en Cristo, se vea «metido en esa vida inefable de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo»⁸².

d. Mediación materna y maternidad de la Iglesia

Después de la Asunción, la plenitud de gracia de María ha alcanzado ciertamente el estado escatológico; aquel estado que, referido a la entera creación, es descrito por San Pablo como resultado de la «recapitulación» (*anakefalaíosis*) de todas las cosas en Cristo (cfr. Ef 1, 10). Esta realidad está envuelta por una luz inaccesible para nosotros: en efecto, «lo que ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó a hombre por pensamiento, lo tiene Dios preparado para aquellos que le aman» (1 Cor 2, 9).

No es necesario detenernos aquí en la exégesis literal ni en la interpretación teológica de la «recapitulación» escatológica de todo en Cristo⁸³. Sin embargo, no hay duda de que esa recapitulación es, entre otras cosas, el verdadero y sobrenatural sentido —ajeno a cualquier monismo panteísta— de aquel retorno final de la multiplicidad a la Unidad, que no pocas filosofías han entrevisto en formas necesariamente inadecuadas y, en diversos modos, equivocadas. Una unidad con Dios *en Cristo* que, manteniendo la insuprimible distinción entre criatura y Creador y entre las diversas criaturas, tiene como paradigma —en el caso de las personas humanas— la unidad misma de la Trinidad divina. En efecto, así

82. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1977, n. 293.

83. Cfr. nota 47.

se expresó el Señor, refiriéndose a la vida de sus Apóstoles todavía en la tierra, en la que la gracia es incoación de la gloria: «como tú, Padre, estás en mí y yo en tí, que también ellos sean una sola cosa en nosotros (...) Yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad» (Jn 17, 21.23).

Este misterio de unidad —de comunión— con Dios en Cristo es el misterio de la Iglesia, Cuerpo de Cristo (cfr. Col 1, 18) y —según las famosas palabras de San Cipriano— «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*»⁸⁴. Una Iglesia que, en su estado escatológico, será precisamente «la plenitud (*pléroma*) de aquél (Cristo) que se realiza enteramente en todas las cosas» (Ef 1, 23), porque Cristo glorioso llenará (*pleróse*) todas las cosas (cfr. Ef 4, 10), y éstas participarán «en El de su plenitud (*en autó pepleroménoi*)» (Col 2, 9).

En los santos, esta realidad de la gloria escatológica será la culminación final, en el espíritu y en la carne, de aquel *ser en Cristo* específico de la vida sobrenatural. Tal culminación ya ha sido realizada en María: la Asunción, en efecto, comporta que María ha sido santificada «enteramente y totalmente en la culminación escatológica»⁸⁵. Y se ha realizado en Ella en el grado correspondiente a su plenitud de gracia, que incluye en sí la plenitud de la unión (*koinonía*) con Cristo, en todos los niveles del ser y del obrar. Y es esta *plenitud de unión escatológica*, exclusiva de la llena de gracia, la raíz de la distinción entre la mediación materna y la mediación de los santos en la gloria y de los justos en la Iglesia terrestre; y es la raíz también de la distinción entre la participación de María en la capitalidad de Cristo y aquella mística relación de comunión espiritual entre todos que es la comunión de los santos.

Por esta unión excepcional de la Madre con el Hijo, que culminó en su glorificación definitiva tras la Asunción, «María está como envuelta —escribe Juan Pablo II— por toda la realidad de la comunión de los santos, y su misma unión con el Hijo en la gloria

84. S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, 23 (PL 4, 553). Cfr. *Lumen gentium*, nn. 2-4.

85. J. RATZINGER, *La Figlia di Sion*, Jaca Book, Milano 1979, p. 71.

está dirigida toda ella hacia la plenitud definitiva del Reino, *quando 'Dios sea todo en todas las cosas'*»⁸⁶.

Por tanto, la unión de María con Cristo es la raíz más profunda en la íntima vinculación de la Virgen Santísima con la Iglesia y de su mediación materna con la maternidad de la Iglesia. No es posible detenernos ahora en este importante aspecto del misterio de la Madre⁸⁷, pero, de todo lo recordado hasta aquí, emerge claramente la superación de la contraposición entre las perspectivas «cristocéntrica» y «eclesiotípica» en la consideración teológica de la cooperación de María en la salvación de los hombres; superación a la que ya conduce de hecho el planteamiento mariológico del capítulo VIII de la Const. *Lumen gentium*⁸⁸.

Conclusión

Podrían aún considerarse muchos otros aspectos, y también cabría desarrollar y matizar más las consideraciones hechas hasta aquí, como posibles vías de profundización en el contenido teológico del Magisterio de Juan Pablo II sobre el *misterio de la Madre* en su relación constitutiva con el supremo misterio de la Trinidad de Dios. Misterio divino, ante el cual llega siempre un momento en el que la actitud teológicamente más razonable es, en expresión del Pseudo-Dionisio, la veneración silenciosa: *indicibilia (Deitatis) casto silentio venerantes*⁸⁹, sin pretender limitar el misterio a lo que está al alcance de nuestra comprensión. Un silencio que, sin embargo,

86. *Redemptoris Mater*, n. 41.

87. Cfr. *Redemptoris Mater*, nn. 42-47. Para una visión de conjunto de las relaciones entre María y la Iglesia en la patrística, puede verse Y. CONGAR, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 38 (1954) 3-38. Cfr. también H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953, cap. IX: «L'Eglise et la Vierge Marie».

88. Cfr. E. LLAMAS, *La cooperación de María a la salvación. Nueva perspectiva después del Vaticano II*, en «Scripta de Maria» 2 (1979) 423-447.

89. PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. I, n. 11, según la traducción latina contenida en S. Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, Ed. Marietti, Turín-Roma 1950, p. 13 (§ 3, 11), que es distinta de la traducción de la Patrología de Migne (cfr. PG 3, 590).

contiene el eco siempre presente de una admirada y gozosa alabanza: «Dios te salve, María, hija de Dios Padre: Dios te salve, María, Madre de Dios Hijo: Dios te salve, María, Esposa de Dios Espíritu Santo... ¡Más que tú, sólo Dios!»⁹⁰.

F. Ocáriz
Centro Accademico Romano
della Santa Croce
ROMA

90. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, Madrid, ⁴¹1984, n. 496.